

Die Idee des Ekels: Analyse einer Affekt(konstrukt)ion

Benkel, Thorsten

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Benkel, T. (2011). Die Idee des Ekels: Analyse einer Affekt(konstrukt)ion. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 35(1), 9-29. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-389620>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Thorsten Benkel

Die Idee des Ekels

Analyse einer Affekt(konstrukt)ion

Ekel baut auf der Omnipräsenz einer ›Normalität‹ oder ›Ordnung‹ auf, von der sich das Ekelhafte unterscheiden lässt. Tatsächlich ist der Ekel von diesem Fundament sogar abhängig, denn nur als Kontrast lässt er sich definieren und in der Folge ausschließen. Erfahrungen, die als ekelhaft deklariert werden, bauen auf der Verinnerlichung der je vorherrschenden Kulturstandards auf. So gesehen, ist das Ekelgefühl auch ein Indikator für die gelungene Identifikation des Unerwünschten. Eine wiederkehrende Konfrontation stellt nun aber der Gang zur (öffentlichen) Toilette dar. Hier ist der Umgang mit Fäkalien, denen es an gesellschaftlichem Mehrwert fehlt, unumgänglich; und damit ist auch der Ekel alltäglich präsent. Die Toilette ist als Gesprächsthema ›unsichtbar‹, aber die Begegnungen und Umstände, die die Zuschreibung ›ekelhaft‹ forcieren, verschwinden dadurch nicht.

Schlüsselbegriffe: Ekel, Soziale Konstruktion, Körper, Scham, (Öffentliche) Toilette

*Wo es am hellsten ist, herrschen
insgeheim die Fäkalien.*

Theodor W. Adorno

Einerseits werden Erfahrungen, die als ›ekelhaft‹ gelten, als krisenhafte, zumindest jedoch als irritierende, und oft sogar als geradezu verstörende Begegnungen angesehen. Andererseits finden diese Erfahrungen häufig genug in der gewohnten Umgebung des Alltagslebens statt, also inmitten *anderer* Erfahrungen, die überwiegend *nicht* als problematisch oder unerwünscht gelten. Die aufwühlende Wirkung, die das Gefühl des Ekels im emotionalen Haushalt eines Subjekts anrichtet, dürfte entscheidend davon abhängen, dass dieses Gefühl in der Menge der wiederkehrenden Alltagserfahrungen keinen angestammten Platz findet. Mit anderen Worten, Ekel ist ein starkes Gefühl, das als *Ausnahme* gilt.

Wer nun aber mit Kontexten alltäglich zu tun hat, die gemeinhin als unangenehm bis zum Grad der Anwiderung gelten, bekommt von Men-

schen, die eben diese Kontexte als *unalltglich* erfahren, nicht selten das Etikett auferlegt, ›abgehärtet‹ zu sein – und die harte Schule der Abhärtung verringert, so wird impliziert, die Schlagkraft von Ekelgefühlen. Solche Zuschreibungen bringen die Vorstellung zum Ausdruck, dass die Grenze, die die Unterscheidung zwischen einer (gerade noch) erträglichen und einer ekelhaften Erfahrung markiert, zum einen nach individuellen Maßstäben konstituiert wird und zum anderen durch Routine oder Training verschoben werden kann. Nichtsdestotrotz darf Ekel jedoch nicht als ein *subjektivistisches* Phänomen verstanden werden, das ohne gesellschaftliche Dimension auskommen muss. Emotionalität ist in soziale Situationen eingebettet und schafft bzw. bestimmt und verändert soziale Situationen (vgl. Flam, 2002; Schützeichel, 2006; Scherke, 2009), und auch das Ekelgefühl lässt sich nicht losgelöst von den unsichtbaren gesellschaftlichen Spuren denken, die in es hineinwirken.

Ekel als Konstruktion

In gewisser Hinsicht speist sich Ekelhaftigkeit aus der Omnipräsenz von ›Normalität‹, denn jedes extreme Gefühlsempfinden braucht eine kontrastive Hintergrundfolie, von der es sich als außerordentliche und unalltägliche Erfahrung abheben kann – oder von der es, genauer gesagt, aktiv von Akteuren abgehoben *wird*. Wäre die soziale Welt nicht prinzipiell (und dank des stillschweigenden Konsenses, der ihre *gesellschaftliche Konstruiertheit* trägt; vgl. Berger & Luckmann, 1992) so eingerichtet, dass ekelhafte Erfahrungen allgemein als *vermeidenswert* gelten, dann wäre der Ekel auch nicht das, was er nun einmal ist. So aber verleiht gerade der Kontrast zwischen *erwünschten* bzw. *ersehten* Erfahrungen (die sich beispielsweise in Gefühlen der Lust, der Freude, des Genusses usw. festmachen) dem Ekel seine negative Konnotation. Im Umkehrschluss kommt dem Ekelgefühl durch seine Abhängigkeit von etwas *Anderem*, von dem es abgegrenzt werden kann, eine eigenwillige Produktivkraft zu: Spontane Empfindungen von Lust, von ästhetischem Genuss oder von freudigen Wahrnehmungen wirken umso stärker, desto mehr man klar benennbare Gegenpole im Hinterkopf hat. Diese Gegen-

pole müssen nicht präsent, ja nicht einmal unbedingt bewusst sein; es reicht, dass sie in der Menge des sozial geteilten Alltagswissens ihren festen Platz haben. Ohne Abscheu, Schrecken und Ekel als Elemente dieses *Anderen* wäre der Genuss am Schönen und Genießbaren nicht mehr als ein neutrales Empfinden. Doch auch die gegenläufige Schlussfolgerung ist denkbar: Die Definition dessen, was im sinnlich-ästhetischen Bereich als erstrebenswert und gewinnbringend, mithin: als *schön* gilt, könnte ebenso gut den Gradmesser dafür abgeben, wie Erscheinungen aussehen müssen, um Ekel zu erregen.¹ In dieser Sichtweise wäre Ekel das Stiefkind einer spezifischen *Ordnung der Dinge* (Foucault, 2003): der Restbestand einer kulturabhängigen Einsortierung, der all jene Kriterien *auslässt*, die für das Wahre, Schöne, Gute stehen.

Aus soziologischer Sicht muss darüber hinaus angedacht werden, ob sich eine Kategorie wie Ekel nicht auch als *Konstruktionserfolg* innerhalb der Aushandlungen des sozialen Alltages begreifen lässt. Hinweise darauf bietet der Umstand, dass typisches *Assoziationsmaterial*, an dem Ekelgefühle sich festmachen, einem eben doch alltäglich begegnet, ohne automatisch entsprechende Empfindungen auszulösen. Der vielleicht am nächsten liegende, ganz und gar alltägliche Moment, der einen Menschen an die Ränder einer Ekelempfindung treibt, ohne dass dies in jedem Fall bewusst registriert wird, ist der *Gang zur Toilette*. Unter allen Tabuthemen, die die Gegenwartsgesellschaft kennt, hält die Toilette noch die meisten Geheimnisse parat: Selbst über Sexualität und Tod wird ausführlicher und intensiver gesprochen und geforscht als über das, was sich in der Intimität des Toilettenraumes abspielt. Kulturgeschichtlich hat sich die Toilette jedoch erst allmählich zum *Privatissimum* der Moderne entwickelt. Die lockeren Sitten in römischen Großlatrinen, aber auch die legere Toilettenkultur des Mittelalters sind bekannt, weil sie historisch und soziogenetisch untersucht wurden – wenn auch keineswegs mit der bohrenden Nachforschungslust, die anderen Kulturepisoden gewidmet wurde (vgl. Elias, 1993; Neudecker, 1994; klassisch schon Friedländer, 1934; als Ausnahme hervorstechend das 1891 verfasste Werk von Burke, 1996). Die Zeiten haben sich gewandelt und mit ihnen die Art und Weise, Toiletten zu betrachten und zu benutzen. Die eigentliche ›Verdrän-

gungskarriere« ging mit der *Aufladung* des Toilettenganges zu einem potenziell *ekelerregenden*, zumindest jedoch zu *regulierenden* und zu *verheimlichenden* Vorgang einher. Anstelle der im 19. Jahrhundert so nachhaltig in den Wissenschaftsarenen betriebenen »Entzauberung der Welt« von ihren Mythen und Mysterien (symptomatisch Weber, 1988) haben die Standardabläufe des menschlichen Stoffwechsels nämlich eine *Zähmung* widerfahren, die – in einer dialektischen Wendung – ihren *Ekelcharakter* erst hervortreten lässt. Dazu später mehr; zunächst noch ein Blick auf den Konstruktionscharakter solcher *feindlichen Gefühle* (Kolnai, 2007) wie Ekel.

In der Moderne ist die Vokabel von der *sozialen Konstruktion* mittlerweile zu einer inflationären Worthülse verkommen, weil die oberflächliche Anschauung leider nicht trennt zwischen dem *sozialen Wandel*, der Deutungen und Bedeutungen ändert, und zwischen *Geltungsansprüchen*, die auf gesellschaftlicher Basis entstehen, als Quasi-Natürlichkeit objektiviert und sodann wieder internalisiert werden (vgl. Hacking, 1999). Gerade solche »prekären«, in den Verhandlungen des Alltags eher randständig thematisierten Sachverhalte wie Hygiene (vgl. Benkel, 2007, S. 326f.) oder der Gang zur Toilette können anschaulich machen, dass bestimmte zivilisatorische Standards eben nicht einer diffusen »Natur der Sache« entstammen, sondern eine Entwicklungsgeschichte aufweisen, die sich, wie jedes *Gewordensein*, potenziell auch wieder ändern kann.² Vor diesem sozialkonstruktivistischen Hintergrund interpretiert, ist Ekel der Ausdruck einer Definitionsmacht, die darüber aufklären will, welche Momente in der Gesellschaft als verstörend und vermeidenswert abgebuht werden sollen, damit das erreichte Kulturniveau bewahrt werden kann.

Ekel wird dementsprechend ausgelöst von Umständen oder Begegnungen, die nur dem ersten Anschein nach einzig in der persönlichen Perspektive der vom Ekelgefühl übermannten Person Bestand haben. »Stellvertretendes« Ekelempfinden ist, anders als beispielsweise der Topos vom »Fremdschämen« nahe legt, nicht möglich, wohl aber *simultaner Ekel*, wenn Personen mit ähnlichem Werteverständnis eine Erfahrung teilen, die diesem Werteverständnis zufolge Ekel produzieren *muss*. Die gemeinsame Erfahrung und die stillschweigende Übereinkunft darüber,

wie zu reagieren ist, bekräftigen unterschwellig die ›Richtigkeit‹ der eigenen Reaktion – und dies ganz *unabhängig* von der auslösenden ›Ekelquelle‹. Die subjektiven Gefühle, die eine ekelhafte Erfahrung provoziert, können zwar ebenso schwierig kommuniziert werden wie gewalttätige oder lustvolle Erfahrungen, aber der »gesellschaftliche Jedermann« (Berger & Luckmann, 1992, S. 16) versteht auf der Basis solcher Erfahrungen, was gemeint ist, wenn jemand von Situationen erzählt, in denen der Ekel einen ›gepackt hat‹. Schon diese *Überwältigungssemantik* macht klar, dass das Ekelhafte etwas ist, das aus der sozialen Wirklichkeit *exkludiert* werden soll. Nicht die *Sache an sich*, sondern die Zuschreibung, dass sie Ekel auslöst, setzt die Stigmatisierung dieser Sache in Gang.

Gäben lediglich persönliche Abneigungen den Ausschlag, müsste permanent verhandelt werden, was dem Mitmenschen noch zumutbar ist und wo die Grenzen des sprichwörtlichen ›guten Geschmacks‹ in jeder neuen Situation aktuell verlaufen. Die Belastungsgrenze, die das Gegenüber hinsichtlich potenzieller Ekelsituationen hat, wäre undurchsichtig und das starke Gefühl des Angewidertseins müsste als Mysterium abgebucht werden, das jeder Akteur anders auslegt. Ohne Frage gibt es zahlreiche persönliche Spleens und Idiosynkrasien, die im Alltag ebenfalls mithilfe des Vokabulars des Ekels umschrieben werden, obwohl das Umfeld diese Überempfindlichkeit *nicht* teilen kann; wohl jeder kann entsprechende Anekdoten aus dem eigenen (Er-)Leben erzählen. Und ebenso gibt es Personen, die offenkundig kein Problem damit haben, sondern sogar Genuss dabei empfinden, Schamgrenzen und Berührungängste abzulegen und sich gezielt Erfahrungen auszusetzen, die gemeinhin als ekelhaft gelten. Die Psychoanalyse beschäftigt sich in diesem Kontext seit jeher mit der Dialektik von Lust und Unlust, dem Reiz des Verbotenen, der Abwehr bzw. Verdrängung von Reizen, der Wiederkehr regressiver Empfindungen usw. und der individuelle Einzelfall braucht diesen Blick in die Psyche, um in seiner Singularität verstanden zu werden (vgl. Vogt, 2010). Parallel dazu, und zugleich damit verbunden, wirken sich jedoch auch gesellschaftliche Mechanismen aus. Diese, wenn man sie so nennen möchte, sozialkonstruktivistischen Wurzeln des Ekels gehen über die Ebene des subjektiven Gefühlshaushaltes hinaus.

Wider die ›Normalität‹

In dieser Betrachtungsweise stellt sich Ekel zum einen als ›Indikator‹ für eine Erfahrung heraus, die im sozialen Alltag zwar unerwünscht ist, sich aber offenkundig doch nicht vermeiden lässt. Mit der stillschweigenden Übereinkunft im Gepäck, dass eine bestimmte Situation oder Begegnung hochgradig ekelbesetzt ist und die Mitmenschen dies weitgehend genauso sehen wie er selbst, weiß der Sozialakteur, wie er sich vor den Augen der Öffentlichkeit zu verhalten hat, wenn entsprechende Situationen entstehen. Sein Sozialisationswissen bringt ihn dazu, jene Empfindungen nicht nur auszudrücken, sondern tatsächlich *zu empfinden*, die in der gegebenen Situation (bzw. zugunsten ihrer *Bewältigung*) angemessen erscheinen. So unterschiedlich gravierend diese Momente auch sein mögen, bedarf es doch keiner komplizierten Debatte, wenn etwa eine Leiche erspäht oder eine Blutlache passiert, ein Nahrungsmittel verunreinigt vorgefunden oder Fäkalienverschmutzung auf der Kleidung entdeckt wird: Die Zurschaustellung der eigenen Ekelempfindung oder zumindest eines korrespondierenden Unwohlseins ist dabei diejenige Reaktion, die einen selbst ›ergreift‹, weil sie *angemessen* erscheint, und sie wird (deshalb) auch von anderen implizit erwartet, da diese anderen den in Frage stehenden Angemessenheitshorizont teilen (oder nach Meinung des angeekelten Akteurs wenigstens teilen *sollten*).³

Es ist entlarvend, dass der Ekel, versteht man ihn als körperlich-kognitive Reaktion auf *verzichtbare* Erfahrungen, beispielsweise gerade dann rational ›ausgeschaltet‹ oder zumindest unterdrückt wird, wenn es um die Behandlung von schwerkranken Patienten im Hospital oder Hospiz (vgl. Ringel, 2003) oder um das Wickeln der Windeln eines Kleinkindes geht. Indem die professionellen Akteure bzw. die liebenden Eltern von einer ›Ausnahme‹ ausgehen, die zwar nicht so recht in die sozial erwünschte *Normalitätssphäre* passt, die aber nun einmal ›vorliegt‹, unterstreichen sie die hohe Wertschätzung, den die Abwesenheit von Krankheit, Tod, Verschmutzung usw. in den davon *unberührten* Alltagssituationen genießt. Kein Krankenpfleger wird einem bettlägerigen Patienten ein hygienisches ›Missgeschick‹ vorwerfen, aber er wird möglicherweise

anders reagieren – nämlich *ohne* Verschiebung seiner Ekelgrenze –, wenn solche Missgeschicke mit gleicher Regelmäßigkeit dem Lebenspartner widerfahren. Eltern wiederum akzeptieren die fehlende Körperbeherrschung von Kleinkindern als ›natürliche‹ Durchgangsstation, die außerhalb der Kritikwürdigkeit steht (und die nicht selten sogar *verniedlicht* wird), aber sie empfinden es als schwere Krise, wenn klar würde, dass die in Frage stehende Körperbeherrschung dem Kind – beispielsweise aufgrund eines physiologischen Defektes – *ein Leben lang* fehlen wird.

Der Ekel entfaltet in gesellschaftlicher Perspektive seinen Sinn darin, dass er als Beleg für den permanenten Kampf der *Ordnung* gegen die *Unordnung* fungieren kann. Die auslösenden Faktoren für Ekel sind, so vielschichtig sie sein mögen, letztendlich *Feinde der Ordnung*, also subtile Attacken gegen das Niveau und die Ausgestaltung des sozialen Lebens, das dieser Gesellschaft zwar nicht vollständig zugrunde liegt, das ihr aber – nach Maßgabe der sozial tradierten Wissensbestände über die Differenz von ›normal‹ und ›anormal‹ – zugrunde liegen *soll*. Folgt man dieser Lesart, lassen sich Ekelempfindungen auf gewisse Weise sogar als Signal für die *Unvollendetheit der Moderne* verstehen (um diesen Titel bei Jürgen Habermas, 1981, zu borgen), insofern sie der Ausdruck einer verschleierte Empörung darüber sind, dass die Welt eben nicht so sauber, so sortiert und so irritationsfrei ist, wie sie (utopisch gedacht) *sein könnte*. Als widerständige Empfindung ist der Ekel indes auch der Motor, der seiner eigenen Beseitigung Vorschub leistet: Solange es Ekel gibt, gibt es auch Wege, mit Ekelerfahrungen umzugehen.

Ekel ist eine Empfindung ohne Kehrseite. Es wirkt geradezu absurd, sich vorzustellen, dass jemand nach entsprechenden Erfahrungen strebt, um seine blassen Alltag durch gezielte Irritationen aufzupeppen. Selbst Personen, die sich – beispielsweise aus fetischistischer Neigung heraus – bereitwillig und mit Lustgewinn Situationen aussetzen, die die große Mehrheit der Mitmenschen als ekelhaft deklariert und unbedingt vermeiden möchte, wollen schließlich nicht den Ekel *an sich* spüren, sondern den psychologischen Mehrwert, den das Wissen um die ›Devianz‹ dieses Handelns mit sich bringt. Die Ekelerfahrung wird so zum Genuss; sie ist in diesen Konstellationen schlichtweg nicht (länger) das, was der Alltags-

akteur darin sieht. Es ist vorstellbar, dass das erotisch angehauchte Spiel mit dem Ekel am ehesten dann Unlustgefühle auslöst, die dem ›Alltagsrang‹ des Angewidertseins entsprechen, wenn dieses Spiel *beendet* wird, weil diese Beendigung dann weitaus stärker als Negativerfahrung abgespeichert wird als der lustvolle Umgang mit der Grenzüberschreitung.

Die ›unverfälschte‹ Suche nach Ekel um des Ekels willen findet am ehesten im Zusammenhang mit Initiationsriten und vor allem mit *Mutproben* statt (vgl. Turner, 2009). Ekelauslösende Elemente sind hier ›echt‹, insofern sich die Akteure in der Konfrontation mit etwas beweisen müssen, das für alle am Ritual Beteiligten ohne jeden Zweifel ungewöhnlich, erniedrigend, riskant oder unangenehm ist. Die bereitwillige Begegnung mit dem *Anderen*, das sonst gemieden wird, und seine Bewältigung durch einen, der sich dabei in Sachen Grenzerfahrung ›probiert‹, geben dem rituellen Setting einen verschworenen Ausnahmecharakter. Nur hier, im Zirkel der Eingeweihten, und für eine klar begrenzte Zeit, kann der Ekel instrumentalisiert werden. Endet das Ritual, ist auch der Ekel für alle Partizipanten wieder das, was er zuvor gewesen ist: eine immerzu vermeidenswerte Erfahrung.

Provokation und Scham

Im Lichte des bisher Gesagten liegt es nahe, im Ekel einen *Schutzmechanismus* zu erblicken, der zu verinnerlichen hilft, wo die Schwachstellen der gesellschaftlichen Ordnung verlaufen – oder der zumindest darüber *aufklärt* (und folglich der Enthüllung näher steht als der Verdunkelung), dass Stolpersteine, die die Sozialwelt als ungeordnetes Feld ausweisen, auch im kleinen Rahmen der eigenen Lebenswelt auftreten. Folgt man William Ian Millers *Anatomy of Disgust* (1997), treten klassenübergreifende Ekelszenarien sogar den Beweis für die Möglichkeit gesamtgesellschaftlicher Solidarität an, da der Wunsch nach Ausgrenzung des Unerwünschten in Sachen Ekel keine politische oder ideologische Differenzierungen kennt. Die bemerkenswerte Karriere des Adjektivs ›ekelhaft‹ als schichtübergreifendes Schimpfwort weist auf einen entsprechenden *Deutungskonsens* hin. Diese Einigkeit ist selbst unter sozialen Konstruk-

tionen, die ja *per definitionem* auf gesellschaftlichem Konsens aufbauen, ungewöhnlich. Durch die diskrete ›Harmonie‹, die der allgemein verbreiteten Distanz gegenüber Gewaltexzessen, Toilettengeschäften, Blutspritzern, toten Körpern, Vermüllungen, Erbrochenem usw. innewohnt, lassen sich die *Anormalen* (Foucault, 2007), die diese Harmonie dadurch zu durchbrechen drohen, indem sie sie hinterfragen, hypothetisch klar bestimmen. Andererseits sorgt dieselbe Harmonie, für die in allen gesellschaftlichen Bereichen mithilfe der Ächtung des Abscheulichen gearbeitet wird, dafür, dass die Gruppe der Abweichler – wenn es sie denn gibt – gering bleibt (oder sich nicht traut, in den Vordergrund zu treten).

Wer über den Ekel redet, wird über *Scham* nicht schweigen können. Sich schämen ist ein emotionaler Akt, der das Wissen um den eigenen Verstoß gegen eine soziale Regel impliziert, die aus Sicht des Regelbrechenden sinnvoll oder notwendig ist, und deren Verletzung auf ihn konkret oder abstrakt zurück geführt werden kann (vgl. Neckel, 1991). Man schämt sich üblicherweise nicht dafür, sich zu *ekeln*, aber sehr wohl dafür, Auslöser von (insbesondere fremden) Ekelgefühlen zu sein. Obwohl das eine nicht ohne das andere zu haben ist, wird zwischen der *Empfindung* von Ekel und seiner *Verursachung* klar unterschieden – fast schon so, als ginge es um eine Dichotomie nach dem Muster *Täter/Opfer*. Schamempfindungen als Reaktion auf eigenes ›ekelhaftes Tun‹ greifen diese Polarität auf und geben damit die ›Bestätigung‹ ab, dass der Ekel – mit all seiner anprangenden, verurteilenden Kraft – so etwas wie eine *gerechtfertigte* Reaktion ist. Ein Beispiel: Das Ekelpotenzial von Toilettenangelegenheiten, die aufgrund verlorener Körperbeherrschung (vgl. Isaksen, 2002) oder wegen anderer Umstände *nicht* diskret im Toilettenraum erledigt werden konnten, ist infolge der sozialen Konstruktion der Ekelabwehr dermaßen hochgeschraubt, dass ein entsprechendes ›Fehlverhalten‹ mit sehr starken Schamgefühlen einhergeht (vgl. Hesse, 2009). Wer sich vor fremden Blicken oder Nasen als Verursacher entsprechender Abwehr- oder Übelkeitshaltungen offenbart, möchte sprichwörtlich am liebsten ›im Boden versinken‹ – aber nicht, weil Fäkalien *an sich* ekelhaft sind, sondern weil das eigene ›Fehlverhalten‹ (die eigene Insuffizienz) ihr *jedermann bekanntes* Ekelpotenzial sozusagen ›empi-

risch« für *andere* nachprüfbar macht. Diese Art der spürbaren ›Veröffentlichung‹ des Ekelhaften kann jedoch durch *Legitimierungen* mehr oder minder gut abgefedert werden (ein starkes Argument wäre beim gegenwärtigen Kulturniveau eine Krankheit, ein eher schwaches der Kontrollverlust im Rauschzustand).

Die innere Verwandtschaft von Ekel und Scham gewährleistet die Ächtung des Störenden und Schmutzigen; zugleich öffnet sie ein Tor für die Instrumentalisierung etablierter Sensibilitäten. Insbesondere im *Kunstsystem* ist die soziale Konstruiertheit des Ekels (und der assoziierten *Disharmonie*) immer wieder produktiv genutzt worden (vgl. Clair, 2004; Reiß, 2007). Während die Kunst einerseits als letzte Instanz einer radikalen *Sinnabsage* verstanden werden kann (vgl. Benkel, 2009), spricht andererseits einiges dafür, sie als Hort einer ›Umwertung der Werte‹ zu akzeptieren. Das gilt zumal dann, wenn der Ekel in Kunstwerken, Film, Literatur und Performances offensiv aufgegriffen und gespiegelt wird (vgl. Perniola, 2010). Dieser ›ästhetische Einsatz‹ wird von der Tatsache belebt, dass es ein verbreitetes *Ekelkalkül* gibt, von dem das Thema Fäkalien wie ein Satellit permanent umkreist wird. Die *Idee* des Ekels – seine Präsenz als Konstruktion, wie auch als Angstvorstellung – wird dabei als Stimulus verwendet. Das Phänomen taucht schon in der Frühzeit der Moderne auf; so ist beispielsweise die Vernarrtheit des Marquis de Sade in den Gegenstand hinlänglich bekannt. Seine Exzessschilderung in den *120 Journées de Sodome* scheint (1785!) geradezu im Zeichen einer *Logik des Fäkalen* verfasst zu sein (vgl. de Sade, 1995). Später hat Georges Bataille, aufgeklärt durch die Mystik, Transzendentalphilosophie und Psychoanalyse, die Verkettung von Sexus und Abort als Zwangsläufigkeit verstanden, »weil das Wesen der Erotik die Beschmutzung ist« (1994, S. 140). Gewisse pornografische Trends und spezifische Dienstleistungsangebote im Prostitutionsgewerbe greifen diese Verbindung in denkbar *theorieferner* Weise auf.



Öffentliche Toilette in einem Restaurant im
Bahnhofsviertel von Frankfurt am Main.

Ein (un)heimlicher Ort

Fäkalien und ihre Orte, die Toiletten, bestechen durch die Gleichzeitigkeit von Alltagsbanalität und Verstörung. Kein Haushalt, und schon gar keine öffentliche Einrichtung, die ohne Kloschlüssel auskommt: Das *water closet* ist fast überall dort zu finden, wo Menschen sich in geschlossenen Räumen aufhalten. Und selbst wenn Sanitäranlagen doch einmal weit und breit nicht zu sehen sind, hält dies manche Personen nicht davon ab, ihre Notdurft ›an Ort und Stelle‹ zu verrichten. Solche Improvisationen *ohne* extremes Schamgefühl sind zweifellos von dem Wissen um die gesellschaftlich akzeptierte *Dringlichkeit* entsprechender Handlungen geprägt, derer es, wie schon der Begriff sagt, manchmal eben *notwendig bedarf*.⁴ Es ist bemerkenswert (aber im vorliegenden Rahmen leider nicht weiter recherchierbar), dass dabei offenkundig weniger die *Tatsache* der ›Veröffentlichung‹ einer sonst unsichtbaren, weil auf die Diskretion des Toilettenraumes begrenzte Handlung ein Pro-

blem darstellt, als vielmehr der konkrete Rahmen, in dem dies geschieht. Indizien dafür finden sich beispielsweise in der Innenstadt von Amsterdam, wo äußerst spärlich umzäunte, ja sogar offen einsehbare Pissoirgebilde installiert wurden, um wenigstens den Urinstrom lenk- und kontrollierbar zu machen. Die ›Offizialität‹ des Ortes – der sich von ›typischen‹ Gelegenheitsstellen kaum unterscheidet, die für spontanes Urinieren benutzt werden – wischt das Problem der Devianz fort, ohne dass dabei mehr oder weniger Ekelpotenzial, mehr oder weniger ›Entblößung‹ oder mehr oder weniger ›Anstößigkeit‹ im (öffentlichen) Raum stehen.⁵

Der Gang zur Toilette, das Verweilen an diesem buchstäblich ›stillen Ort‹, die Durchführung der Handlungsroutinen und die Rückkehr in die davon säuberliche getrennte Restsphäre der Wohnung oder des Lokals sind banale Vorgänge, über die scheinbar nichts Bahnbrechendes gesagt werden kann, weil auf diesem Gebiet *jeder* ein Experte ist. Allerdings ist dieses Expertenwissen gegenüber anderen Wissensformen und -inhalten *isoliert*. Ein Diskurs über die Toilette findet nicht statt, die darauf bezogenen Kenntnisse werden weder verfeinert noch reformiert, weder in Zweifel gezogen noch auf andere Bereiche übertragen; es handelt sich um ein robustes Anwendungswissen, das weitgehend abseits des sozialen Informationsaustausches stattfindet. Außerhalb der Kindererziehung und der medizinischen Expertise nimmt die Toilette einen verschämten Rang ein, und doch ist ein Alltagsleben ohne diese zwar verschwiegene, aber doch überall vorfindliche Kulturerrungenschaft unvorstellbar. An dieser ›exzentrischen Position‹, wie sich mit Helmuth Plessner (1975, *passim*) sagen lässt, ist insbesondere die Verstrickung der Toilette mit dem Ekelempfinden schuld, das den Ausscheidungsprodukten des Stoffwechselforganges anhaftet.

Der Ekel fungiert hier besonders deutlich als Problemindikator, da es für Kot und Urin keine gesellschaftliche Verwertbarkeit gibt. Ihre Einbeziehung in den Kanon des Ekelhaften brandmarkt Fäkalien als Abfallstoff (der vom Nützlichkeitsdenken »abfällt«; vgl. Assmann, 2003, S. 383), und dessen Beseitigung (oder wenigstens *Verwaltung* in die Unsichtbarkeit hinein) ausschließlich positiv besetzt ist. Die fehlende Produktivkraft der Körperausscheidungen hat andererseits dafür gesorgt,

dass die Toilette zugleich ein Ort des *Geheimnisses* geworden ist (und nicht lediglich eine Zitadelle der *Exklusion*). Trotz der *enthüllenden* Funktion des Ekelempfindens findet also ausgerechnet die im Alltag zentralste Begegnung mit verabscheutem Material in blickdichten Räumen statt. Pionierarbeit bei der Erforschung des Zusammenhangs von Abgestoßensein und Neugier hat bekanntlich Sigmund Freud geleistet. Mit dem Durchbruch der Psychoanalyse hat sich die Bewertung der psychosozialen Dynamik hinter dem Ekelempfinden zwar erheblich verändert, aber das hat den Rang, den die Toilette in der Alltagswelt einnimmt, letztlich nur unwesentlich transformiert. Die zivilisatorische Leistung, das Schmutzige und Ekelhafte hinter verschlossene Türen zu verbannen, ohne damit zugleich die entsprechenden Körpererfahrung *ablegen* zu können, gilt nach wie vor mehrheitlich als ein Sieg der Kultur über die Abgründe der Physiologie.

Die Toilette ist eine Stätte, die das Entstehen von Ekelgefühlen verhindert. Fäkalien können auf recht diskrete Weise ausgeschieden werden und verschwinden mit einem Knopfdruck sofort aus dem Raum – nicht einmal die *optische* Konfrontation ist notwendig. Obwohl die Ausscheidung Sekunden zuvor noch ein körperlicher Bestandteil gewesen ist, ist sie dermaßen stark mit Abscheu assoziiert und durch Berührungängste definiert, dass es den Anschein macht, ihre Beseitigung sei ein geradezu *notwendiger* Akt, damit der Alltag reibungslos fortgeführt werden kann. Dementsprechend wirkt, wie gesagt, kaum etwas beschämender als der offensichtliche Kontrollverlust über die körperlichen Mechanismen, die diese Abfallprodukte im Zaum halten.⁶ Denn dabei verliert die Toilette ihren Rang als Ort der Heimlichkeit, dem man die (buchstäbliche) Kehrseite des auf Reserviertheit und Selbstkontrolle geeichten Alltags offenbart. Einnässen oder Einkoten suggeriert, dass die wichtige Tugend der Kontrolle über die Leibesausrüstung fehlt: Nicht *dass* der Stoffwechsel funktioniert, konstituiert hier ein Problem, sondern dass er *so* funktioniert, dass anderen der Beweis dieser Funktion vorgeführt wird. Der Vorwurf, der dabei gemacht werden kann, ist die Missachtung der wichtigen (in der Kindheit sehr nachdrücklich antrainierten und danach nie wieder besprochenen) Zivilisationsregel, dass Toilettengeschäfte *ausschließlich*

im geschlossenen Setting des WCs stattzufinden haben. Diese Ausschließlichkeit wiederum hält die Fiktion aufrecht, dass Berührungen mit etwas derart Ekelhaftem wie Kot oder Urin zumindest ›augenscheinlich‹ gar nicht stattfinden.

Besonders interessant sind *öffentliche Toiletten*, da sie die Heimlichkeit des stillen Örtchens aufbrechen: Weder ist die Toilette hier, wie in der Privatwohnung, ein *exklusiver* Raum zum Ausagieren verpönten Körperfunktionen, noch handelt es sich um einen *interaktionsfreien* Raum. Da nicht reguliert werden kann, wer parallel zu einem selbst, oder davor und danach, die öffentliche Toilette *noch* nutzt, ist sie potenziell ein *sozialer* Ort, obgleich ihre Funktion auf den ersten Blick eine Absage an jedwede Sozialität beinhaltet. Mehr noch, das soziale Element ist (neben alternativen Funktionen, die hier unberücksichtigt bleiben sollen: Schminken, Auffrischen, Rauchen usw.) die je individuelle, aber allen Nutzern *gemeinsame* Absicht, an diesem Ort den intimen Akt der Beseitigung körpereigener Ausscheidungsstoffe vorzunehmen, die man schon *bei sich selbst* negativ bewertet, und zu denen man *hier* auf Distanz gehen möchte, indem man sie zunächst einmal *herbeiholt*.

Im Kontext des Ekels stellt *Nähe* ein generelles Problem dar (vgl. Kolnai, 2007). Ekellafekte sind an ein situativ erzwungenes oder jedenfalls unerwünschtes *Nahetreten* gekoppelt. Der Ekel ist also, abgesehen von solchen Gemütsverfassungen wie dem unspezifizierten *Weltekel* (vgl. symptomatisch: Sartre, 2004)⁷, nicht ein Gefühl, das sich aufgrund der *Existenz* ekelhafter Substanzen oder Konstellationen einstellt, sondern durch die Konfrontation damit. Die schlagartige (oder: schlagartig *bemerkte*) Präsenz des Ekelhaften in der Nähe des eigenen Körpers führt zu einer intensiven sinnlichen Wahrnehmung eines Sachverhaltes, den man sich eigentlich fern von allen Sinnen wünscht. Jene Wahrnehmung wirkt mitunter wie ein schleichendes Sichaufdrängen. Diese vermeintlich *aktive* Leistung des Unangenehmen schafft für den Augenblick das Gefühl einer eigenen, mithin überwältigenden *Passivität*, woraus sich wiederum der Gedanke einer drohenden Verunreinigung, ja *Ansteckung* speist (vgl. Ben-Ze'ev, 2009, S. 206). Flucht- und Vermeidungsreflexe können die – gesellschaftlich als ›natürliche Reaktion‹ interpretierten – Folgen einer

solchen Begegnung sein. Vermutlich verstehen nur sehr wenige Menschen ihre Auseinandersetzung mit Ekelstoffen als ›Enthüllung‹ des komplexen Zusammenspiels von Sinnlichkeit und Emotion; es braucht wohl schon das Denken Nietzsches, um im Ekel eine aufgezwungene ›Erkenntnis‹ zu sehen (vgl. Menninghaus, 2002, S. 48f.).

Der Abfuhrmechanismus der Toilette – der auf eigentümliche Weise der *physiologischen* Abfuhr des Ausscheidungsstoffes aus dem Körper ähnelt – macht die sinnliche Erkenntnis des Fäkalmaterials unmöglich, indem er diesen potenziell ekelhaften Reiz *ad hoc* aus dem räumlichen Umfeld des ›Benutzers‹ rückt und über Röhrenverläufe in die Kanalisation schiebt. Es liegt folglich nahe, nicht die *Funktion* der Toilette als Ekelgenerator zu verstehen, sondern die Kontamination des *Ortes*. Eine gründlich gereinigte Toilette (zumal eine, die *man selbst* gesäubert hat) löst offenkundig wenig bis gar kein Ekelempfinden aus. Öffentliche Toiletten hingegen sind *fremde Orte*, denen man sich im Zustand partieller Entblößung und unter dem Drängen eines unangenehmen Körpergefühls aussetzt. Während in (deutschen) Herrentoiletten traditionell eine ›Rinne‹ als ›Gemeinschaftspissoir‹ fungiert und damit eine eigenwillige Semi-Öffentlichkeit schafft (die üblicherweise durch striktes Geradeausschauen und jegliche Vermeidung von Interaktion bestimmt ist), erfolgt der ›Stuhlgang‹ in abgetrennten Kabinen, als ginge es darum, trotz aller unvermeidbaren Indiskretion einen Hauch von Privatsphäre zu wahren. Die Kabinentüren verbergen Vorgänge, die jedem bekannt sind, vor dem *optischen* Einblick, nicht jedoch vor dem Hör- und vor allem dem Geruchssinn.⁸ Weder dieses Zugeständnis an die Diskretion, noch die obligatorische Waschgelegenheit am Eingang⁹ können allerdings darüber hinweg täuschen, dass die öffentliche Toilette zwiespältig zwischen hohen Hygieneerwartungen und faktischer (Ab-)Nutzungsproblematik changiert. Der Umgang mit ihr wird jener Sorgfalt, die Akteure ihren *eigenen* Toilettenräumen zukommen lassen, nur selten entsprechen. Die Benutzungsfrequenz und die Säuberungsfläche sind wesentlich größer, dafür fehlt es im Umkehrschluss den Benutzern (und häufig wohl auch den Reinigungskräften) an Motiven, sich ›außerorts‹ mit gleichem Eifer

für Sauberkeit (und damit: für die Ausschaltung von Ekel) zu engagieren, wie in den ›eigenen vier Wänden‹.

Die schlechte Reputation öffentlicher Toiletten sensibilisiert die Sinne bereits im Vorfeld auf Ekelreize. Schon das Wissen um die ›Massennutzung‹ des Raumes, das der öffentlichen Toiletten noch vor jeder persönlichen Inaugenscheinnahme anhaftet, bewegt viele Menschen dazu, eine Abwehrhaltung einzunehmen. Umso mehr potenziert sich die unterschwellige Skepsis zur offenen Abscheu, wenn sich das WC tatsächlich als verdreckt herausstellt, wenn also die sonst unsichtbaren Spuren der Toilettennutzung doch sichtbar sind. Fäkalien sind nicht nur gesellschaftlich wertlos, sondern auch notorisch aus dem Blickfeld verbannt. Eine Sichtbarkeit dieses sonst gemeinhin Unsichtbaren in einem engen, unpersönlichen Raum führt dem ›Besucher‹ mit schmerzhafter Deutlichkeit vor Augen, dass das ›offizielle Verwalten‹ des *Unrats* (Burke, 1996) trotz der Sterilitätswunschträume, die ja mutmaßlich *jedermann* mit dem Toilettengang verbindet, an diesem Ort eben doch *misslingen* kann.

Ekelhafter Kontrollverlust

In Roman Polanskis Film *Ekel* aus dem Jahr 1965 (der im Original nicht *Disgust*, sondern *Repulsion* betitelt ist), mimt Catherine Deneuve eine schüchterne junge Frau, die immer tiefer in die Wahnvorstellung hineingerät, dass ihre Umwelt (Menschen und Dinge) sie überfallen, bedrängen und langsam vernichten will. Die Unausweichlichkeit, etwa einem gebrauchten Rasierer oder einer fremden Zahnbürste zu begegnen, wird für die Protagonistin des Films zum Quell ihrer Weltentfremdung. Die Sicherheit und Sauberkeit, die sie braucht, um den Alltag durchstehen zu können, wird mit jeder ›ekelhaften‹ Begegnung geringer. Deneuves Filmfigur leidet am permanenten Misslingen ihrer Abwehr gegen das Abscheuliche – und somit mittelbar auch an der Tatsache, dass das Leben Unkontrollierbarkeiten bereithält.

Ekel und Kontrollverlust gehören zusammen: Mehr noch als der ›Hundehaufen‹ am Straßenrand, der zwar als Ärgernis und Ekelmaterial gilt, der aber von Tieren stammt, denen das humane Schamgefühl nun

einmal fehlt,¹⁰ ist die sichtbare Fäkalienspur mit menschlicher Herkunft ein störriger Beweis für die Unmöglichkeit, in *jeder* Hinsicht zu einer durchgreifenden *Naturbeherrschung am Menschen* (zur Lippe, 1974) zu kommen. Kot und Urin, aber auch Eiter, Menstruationsblut oder Erbrochenes sind *reizvolle* Beweisstücke für die Verwurzelung des ›Kulturmenschen‹ in einer *körperlichen Verfasstheit*, die sich dem Zivilisationsprozess in vielerlei Hinsichten entzieht. Umgangsformen und Lebensstile können auf ein ›sauberes‹ Niveau gebracht, antrainiert und sanktioniert werden (vgl. Elias, 1993), die Ausscheidung von Körpersekreten und dergleichen lässt sich jedoch nur bedingt regulieren bzw. kultivieren. (Bemerkenswert, ja obskur ist, dass Max Weber zur Illustration einer »Naturtatsache«, die sich in »zeitliche [...] Abfolge« bringen lässt, ausgerechnet den Beispielsatz wählt: »Meine Verdauung ist geregelt«; 1988, S. 328.) Die Unsichtbarmachung und Ausschaltung der Körperausscheidungen aus dem Diskurs und aus dem Blickfeld dient als behelfsmäßige Taktik, die jedoch ohne *Ekelausschaltungsgarantie* daher kommt, weil es ›Unfälle‹ und Konfrontationen mit diesen Stoffen immer wieder geben wird. Die Idee des Ekels ist die Idee eines Kampfes gegen die Sichtbarkeit des Unansehnlichen. Je stärker der unausgesprochene Wunsch, dass entsprechende Begegnungen ausbleiben mögen, desto stärker das Ekelempfinden, wenn sie eintreffen.

► Anmerkungen

- 1 In hegelianischer Tradition hat Karl Rosenkranz (1990) das Schöne als Entstehungskontext und Widerstand gegen das Hässliche definiert, welches gleichwohl (und gerade *wegen* dieser dialektischen Verbindung) seine eigene *Ästhetizität* entfalten kann.
- 2 Systemtheoretisch gedacht, kann diese Entstehungsgeschichte schon bei der nächsten Beschreibung wieder ganz anders aussehen – und wird es auch (vgl. Nassehi, 2003, S. 257).
- 3 Anders verhält es sich bei *Kindern*, die entsprechende Berührungängste im Prozess des *Erzogenwerdens* erst verinnerlichen: Die Adaption jenes ›Kulturstandards‹, der die Kenntnis um die vorherrschenden Ekelgrenzen beinhaltet, gilt dabei als Lernerfolg, der die Anerkennung von gesellschaftlicher ›Normalität‹ zum

Ausdruck bringt. Wohl nur Akteure an den Rändern der Sozialwelt wie etwa Nichtsesshafte (vgl. Hasse, 2009) oder (insbesondere geistig) Behinderte (vgl. Cloerkes, 2007) erhalten ebenfalls den (vermeintlich toleranten) *Verständniszuschlag* zugesprochen, Erfahrungen, die von außen gesehen ekelhaft sind, *anders* zu decodieren.

- 4 Dies ausdrücklich im Gegensatz zu anderen, etwa *exhibitionistischen* Handlungen, die sehr ähnliche Handgriffe aufweisen, aber von einer alternativen Sinnbestimmung geprägt sind. Öffentliches Urinieren ist zwar illegal und wird von Außenstehenden nicht selten als ›ekelhaft‹ konnotiert, jedoch widerfährt dem ›Täter‹ dennoch oft genug ein gewisses Verständnis, weil das Toilettengeschäft als *Diktat des Körpers* wahrgenommen wird. Lustgewinn durch Entblößung firmiert gesellschaftlich hingegen als ›Privatentscheidung‹ des Handelnden, mit der er sich egoistisch (sozusagen ›auf Kosten anderer‹) einen erotischen Mehrwert zu erwirtschaften verhofft.
- 5 Nicht übersehen werden kann indes die aufdringlich mitschwingende *heteronormative* Fassade, denn diese ›potenziert öffentlichen‹ Pissoirs richten sich (bauartbedingt) ausschließlich an männliche Passanten. Es steht zu vermuten, dass eine *weibliche* Inanspruchnahme bei Passanten genau das hervorkehren würde, was *männliche* Benutzer bei dieser Installation nicht zu erwarten haben: Überraschung, Erstaunen, ungläubige Blicke, voyeuristische Neugier und Gefühle des *Anstoßes*.
- 6 Selbst angesichts des nahenden Todes und im Kontext physiologischer Veränderungen, die der Sterbeprozess mit sich bringt, zeigt eine Feldforschungsstudie aus einem Hospiz beispielhaft, dass der Kontrollverlust im Umgang mit Fäkalien eine betroffene Person ebenso stark zu belasten scheint wie ihre Anwesenheit an diesem Ort (vgl. Göckenjan & Dreßke, 2005, S. 155) – vielleicht auch deshalb, weil es mittlerweile zwar eine Semantik des ›würdevollen Sterbens‹ gibt, aber keine Semantik des würdevollen Umgangs mit dem Verlust der Körperbeherrschung.
- 7 Das Elend des Weltekels besteht im Übrigen darin, dass er *innerhalb der Welt* erfahren wird: »Selbst wer unter Weltangst oder Ekel schlechthin leidet, muß seine Tropfen einnehmen, seine Steuern zahlen, seine Zähne putzen, seinen Wagen zur Inspektion fahren und dabei Welt übernehmen« (Luhmann, 2000, S. 95).
- 8 Freud hat die Ansicht vertreten, dass der Relevanzverlust des Geruchs mit der Entstehung von Ekelempfindungen einhergeht (vgl. Menninghaus, 2002, S. 50 f.; 2006). Bei Tieren ist die Geruchsorientierung eine Orientierungsstrategie, die positive Affekte auslöst, weil sie eine *Funktion* erfüllt (bspw. als Reviermarkierung). Ekelempfinden gegen Fäkalgerüche lässt sich, so gesehen, auch als Abwehr gegen die ›animalische‹ (rein auf *Sinnesanleitung* basierende) Seite der humanen

- Existenz verstehen. Einen allgemeinen Überblick über die gesellschaftliche (auch *exkludierende*) Funktion von Gerüchen liefert Raab (2001).
- 9 Die Versuchung liegt nahe, von Waschmöglichkeiten *am Ausgang* zu sprechen, da der westlichen Kultur offenkundig die soziale Regel zugrunde liegt, sich die Hände *nach* dem Toilettengang zu reinigen; dass dies auch *vorher* medizinisch/hygienisch sinnvoll (und zumindest nicht *schädlich*) ist, gehört zu dieser Regel nicht dazu.
- 10 Hier ist Vorsicht vor den Fallstricken des *Anthropomorphismus* geboten. So lässt Ben-Ze'ev (2009, S. 200) an einer relevanten Stelle seiner *Logik der Gefühle* zwar die Scham außen vor, merkt jedoch lapidar und ohne nähere Erläuterung an, dass »Tiere wohl Ekel und Zorn (oder genauer: Wut) empfinden« können.

► Literatur

- Assmann, Aleida (2003). *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: Beck.
- Bataille, Georges (1994). *Die Erotik*. München: Matthes & Seitz.
- Benkel, Thorsten (2007). *Die Signaturen des Realen. Bausteine einer soziologischen Topographie der Wirklichkeit*. Konstanz: UVK.
- Benkel, Thorsten (2009). Die Bedeutung der Kunst und die Kunst der Bedeutung. Eine soziologische Nachforschung. In Anett Dippner & Thorsten Benkel, *Zeichen der Ästhetik* (S. 9-92). Hamburg: Kovač.
- Ben-Ze'ev, Aaron (2009). *Die Logik der Gefühle. Kritik der emotionalen Intelligenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas (1992). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Burke, John Gregory (1996). *Der Unrat in Sitte, Brauch, Glauben und Gewohnheitsrecht der Völker*. Frankfurt am Main: Eichborn.
- Clair, Jean (2004). *Das Letzte der Dinge oder die Zeit des großen Ekels. Ästhetik des Sterkoralen*. Wien: Passagen.
- Cloerkes, Günther (2007). *Soziologie der Behinderten*. Heidelberg: Winter.
- De Sade, D. A. F. (1995). *Die hundertzwanzig Tage von Sodom oder die Schule der Ausschweifung*. Köln: Könemann.
- Elias, Norbert (1993). *Über den Prozeß der Zivilisation*. 2 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Flam, Helena (2002). *Soziologie der Emotionen*. Konstanz: UVK.

- Foucault, Michel (2003). *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2007). *Die Anormalen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Friedländer, Ludwig (1934). *Sittengeschichte Roms*. Wien: Phaidon.
- Göckenjan, Gerd & Drefke, Stefan (2005). Sterben in der Palliativversorgung. Bedeutung und Chancen finaler Aushandlung. In Hubert Knoblauch & Arnold Zingerle (Hrsg.), *Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens* (S. 147-167). Berlin: Duncker & Humblot.
- Habermas, Jürgen (1981). Die Moderne? Ein unvollendetes Projekt. In ders., *Kleine politische Schriften I-IV* (S. 444-464). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hacking, Ian (1999). *Was heißt ›soziale Konstruktion‹? Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Hasse, Jürgen (2009). *Unbedachtes Wohnen. Lebensformen an verdeckten Rändern der Gesellschaft*. Bielefeld: Transcript.
- Hesse, Anja (Hrsg.). (2009). *Tabu. Über den gesellschaftlichen Umgang mit Ekel und Scham*. Berlin: Kadmos.
- Isaksen, Lise W. (2002). Toward a sociology of (gendered) disgust. Images of bodily decay and the social organization of care work. *Journal of Family Issues*, 23, 791-811.
- Kolnai, Aurel (2007). *Ekel, Hochmut, Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2000). *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Menninghaus, Winfried (2002). Ekel. Vom negativen Definitionsmodell zum ›Ding an sich‹. In Robert Stockhammer (Hrsg.), *Grenzwerte des Ästhetischen* (S. 44-57). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Menninghaus, Winfried (2006). Psychoanalyse des Stinkens. Freuds Erzählung von Genese und Funktion des Ekels. *Analytische Kinder- und Jugendlichen-Psychotherapie*, 37, 93-105.
- Miller, William Ian (1997). *The Anatomy of Disgust*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- Nassehi, Armin (2003). *Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Neckel, Sighard (1991). *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Neudecker, Richard (1994). *Die Pracht der Latrine. Zum Wandel öffentlicher Bedürfnisanstalten in der kaiserzeitlichen Stadt*. München: Pfeil.

- Perniola, Mario (2010). *Ekel. Die neuen ästhetischen Tendenzen*. Wien: Turia & Kant.
- Plessner, Helmut (1975). *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin: de Gruyter.
- Raab, Jürgen (2001). *Soziologie des Geruchs. Über die soziale Konstruktion olfaktorischer Wahrnehmung*. Konstanz: UVK.
- Reiß, Claudia (2007). *Ekel. Ikonografie des Ausgeschlossenen*. Dissertation (Fachbereich Kunst und Design der Universität Duisburg-Essen).
- Ringel, Dorothee (2003). *Ekel in der Pflege*. Frankfurt am Main: Mabuse.
- Rosenkranz, Karl (1990). *Ästhetik des Häßlichen*. Leipzig: Reclam.
- Sartre, Jean-Paul (2004). *Der Ekel*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Scherke, Katharina (2009). *Emotionen als Forschungsgegenstand der deutschsprachigen Soziologie*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Schützeichel, Rainer (Hrsg.). (2006). *Emotionen und Sozialtheorie. Disziplinäre Ansätze*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Turner, Victor W. (2009). *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Vogt, Rolf (2010). *Ekel als Folge traumatischer Erfahrung*. Gießen: Psychosozial.
- Weber, Max (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr.
- Zur Lippe, Rudolf (1974). *Naturbeherrschung am Menschen*. 2 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp.